

”Någonstans bland alla skuggorna står Jesus”

En exegetisk analys av ἅ i Kol 2:16–17

Självständigt arbete i AA231R, 7,5hp
Jonas Helgesson och Daniel Mämecke

Handledare och examinator: Ludvig Nyman
Inlämningsdatum: 2024-06-07
Antal ord: 10993

Abstract

The purpose of this thesis is to conclude what the relative pronoun ἅ in Col 2:16–17 refers to. This is done by briefly analyzing the historical context of Colossians and the underlying philosophy that Paul is arguing against, by grammatically determining and analyzing the syntactical role of ἅ in the verses and literary context, by defining the meaning of σκιά and σῶμα as individual words as well as word pair through lexical studies, and finally by comparing the findings in regard to eschatological and philosophical dualism. The findings are that ἅ does not only refer back to 2:16 but opens up for pointing forward to the eschatological dualism and outwards to the wider literary context regarding the philosophy. Even when certain elements of it might include pagan influences. In such cases σκιά is but corrupted shadows of the reality which is Christ. Moreover, a case is made that ἅ refers to Paul's use of a shadow-substance dualism in a platonic manner. But only in terminology since Paul stands firm in a jewish-christian theology and world view.

Keywords: Paul, Colossians, philosophy, relative pronoun, shadow-substance

Förkortningar

1917	1917 års översättning
B2000	Bibel 2000
BDAG	*A Greek English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*
ESV	English Standard Version
NETS	New English Translation of the Septuagint
NIDNTTE	*New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*
SFB15	Svenska Folkbibeln 2015
TDNT	*Theological Dictionary of the New Testament*

Innehåll

1 Inledning

1.1 Bakgrund och syfte

Ett viktigt ärende i Kolosserbrevet är Paulus polemik mot en filosofi[1] som verkade locka några i församlingen. I vad som kan kallas för brevets centrum återfinns verserna 2:16–17 där Paulus listar ritualer och regler och tycks kalla dessa för en ”skugga”[2] av ”Kristus”. SFB15 hänvisar till listan på ritualer med uttrycket att ”allt detta” är skuggan som Kristus kastar. Här använder Paulus ordparet σκιά-σῶμα som påminner om grekisk filosofi i ett gammaltestamentligt eskatologiskt sammanhang. Vidare talar sammanhanget om exempelvis ”högtid eller nymånad eller sabbat”, ”ängladyrkan”, ”späkning av kroppen” och ”människors bud”. Det är alltså inte helt uppenbart vad ”allt detta” syftar på.

Många teologer har förstått Paulus argument utifrån ”skugga” och ”kropp” som kopplingar till Gamla testamentet. Det kan benämnas eskatologisk dualism[3] som innebär den judiska uppfattningen av frälsningshistorien: Gudsfolkets framtid går mot en eskatologisk uppfyllelse av löftena de fick i förbundet och för Paulus har denna nya tidsålder delvis inletts.[4]

Denna uppsats vill undersöka ifall ”allt detta” kan syfta på mer än endast 2:16. Om Paulus inte har problem med att använda filosofi för att tillrättavisa just filosofi, kan det som är utombibliskt peka på Kristus? Skulle även 2:17 kunna tillämpas på andra ritualer? Som exempelvis Herrens måltid? Paulus argumenterar ju i 1:15–17 för att Kristus är den som skapat allt och att allt är till honom. Många frågor väcks utifrån dessa kärnfulla verser men fokus inom ramen för analysen är relativpronomenet ἅ där översättningen ”allt detta” kanske till och med behöver ifrågasättas?

1.2 Problemformulering

Huvudfråga:

- Vad syftar uttrycket ἅ på i Kol 2:16–17?

[1] Olika benämningar kan användas för vad Paulus argumenterar mot. Exempelvis ”synkretism”, ”villolära”, ”lära” eller ”filosofi”. Det sistnämnda väljs. Dels eftersom Paulus själv använder φιλοσοφίας i Kol 2:8, dels utifrån Wrights argument att ordet kunde användas brett: för samtida filosofiska strömningar samt i vidare bemärkelse för judisk tro i det första århundradet. Wright 1986, 26–27.

[2] SFB15 används om inget annat anges.

[3] Med eskatologisk dualism menas inte dualism i meningen skarpt motsatsförhållande utan vad Garland argumenterar för: att de judiska eskatologiska förhoppningarna är ett ”promise/fulfillment motif”. Garland 1998, 174.

[4] Wright 1986, 25.

Underfrågor:

- Vad menar Paulus med σκιά respektive σῶμα i Kol 2:17 i ljuset av filosofin Paulus beskriver i 2:8–23?
- På vilket sätt kan σκιά och σῶμα som ordpar innefatta mer än gammaltestamentlig eskatologisk dualism?

1.3 Metod och disposition

För att besvara problemformuleringen används historisk-kritisk metod och litteratur-kritisk metod i genomförandet av en kortare kontextanalys. I detta sätts huvudfrågans perikop in i brevets och kapitlets sammanhang för att teckna en överblicksbild. Sedan görs ytterligare en kort kontextanalys i ett separat kapitel med fokus på filosofin.

Ordstudier görs sedan genom grammatisk-kritisk metod och lexikala studier. Orden som studeras är ἅ, σκιά och σῶμα. För att fastställa betydelserna analyseras först ἅ syntaktiskt och sedan de övriga två var för sig genom begreppsanalyser. De senare analyseras diakront från utombibliska källor, via Septuaginta och Nya testamentet till och med paulusbreven. Även synkront i Kol 2:16–17. Till sist analyseras de som ordpar.

När detta är genomfört analyseras de preliminära upptäckterna i kontextanalyserna och ordstudierna med varandra genom litteratur- och jämförelsestudier. I denna analysdel utrönas till vilken grad gammaltestamentlig eskatologisk dualism avses i förhållande till grekisk filosofisk dualism. Slutligen kommer problemformuleringen explicit att besvaras, slutsatser dras om vad ἅ syftar på och förslag på vidare forskning ges.

1.4 Avgränsningar

Några avgränsningar görs eftersom textsammanhanget är omdiskuterat. Den litterära kontextanalysen avgränsas till Kolosserbrevet som helhet med avseende på den vida kontexten och till Kol 2:8–23 i den snäva.

Vidare är syftet inte att identifiera och utveckla själva fenomenen ἅ hänvisar till utan snarare vad ἅ grammatiskt syftar på och ifall det kan inbegripa mer än de till synes judiska elementen i 2:16. Analysen görs inte med hjälp av versanalyser. Syftet är inte primärt texttolkning utan endast att utröna vad ἅ syftar på. Inte heller är målet att bestämma motståndarnas filosofi (se 3.1). En naturlig konsekvens av det är att receptionshistorien inte analyseras. Dock är det noterbart att kyrkofäderna har använt den aktuella texten mot villoläror, inte bara i förhållande till judaiserande tendenser utan även gnostiska.[5]

[5] Barclay 1997, 12.

En avslutande viktig avgränsning behöver kommenteras. Många anser att 2:18 är en nyckelvers för att förstå hela sammanhanget och/eller för att rekonstruera filosofin. Därför kan det argumenteras för att man grundligt bör analysera 2:16–17 tillsammans med 2:18. Eftersom syftet inte är att fastslå filosofins identitet görs dock avgränsningen vid 2:17.[6]

1.5 Forskningsöversikt

John M. G. Barclay listar vanliga forskningsområden gällande Kolosserbrevet. Brevet har det senaste seklet varit av stort intresse för att försöka rekonstruera hur de första kristna tänkte och levde. Detta eftersom många forskare tänker att Kolosserbrevet är en av de första pseudepigrafer som i vissa kretsar postumt tillskrivs Paulus. Speciellt två texter i Kolosserbrevet har studerats frekvent för att utröna den nykristna rörelsens syn på Jesus och Gud samt etiken: den kristologiska hymnen (Kol 1:15–20) och hustavlan (3:18–4:1).[7]

Det saknas en del tidigare exegetisk och teologisk forskning kring uppsatsens exakta frågeställning. Därför fokuseras forskningsöversikten dels kring vilken filosofi Paulus skriver om i Kolosserbrevet, dels vilka forskare som ändå anknyter till eskatologisk dualism och grekisk filosofisk dualism i förhållande till brevet.

En av de äldre forskningsstudierna står 1800-tals teologen J. Lightfoot för. Hans slutsats att det var en judisk-gnostisk lära levde kvar långt in på 1900-talet.[8] Upptäckten av Dödahavsrullarna skiftade forskningen och från 1950-talet var gnostisk-judisk synkretism det rådande perspektivet med E. Lohses i täten.[9]

Sedan dess har en uppsjö av förslag tillkommit. Richard E. DeMaris skisserar i *The Colossian Controversy: Wisdom in Dispute at Colossae* fem användbara tolkningsskolor:

1. Judisk gnosticism.
2. Gnostisk judendom.
3. Asketisk, apokalyptisk, mystisk judendom.
4. Hellenistisk synkretism.
5. Hellenistisk filosofi.[10]

---

[6] Evans 1982, 195. Faktorer som förstärker beslutet är att Beale menar att 2:18 är en av de mest debatterade i hela Nya testamentet och Moo att det är den exegetiskt svåraste att tolka i hela Kolosserbrevet. Moo 2008, 224; Beale 2019, 224.
[7] Barclay 1997, 56.
[8] De Maris 1994, 19.
[9] Dunn 1995, 153.
[10] DeMaris 1994, 18–40.

James G. Dunn och N. T. Wright med flera förespråkar den asketiska, apokalyptiska och mystiska judendomens tolkningsskola och hävdar att motståndarna i Kolosserbrevet bör förstås som esséer, eller apokalyptiska och legalistiska judar med utvecklad angelologi och etisk dualism.[11]

Den gemensamma nämnaren för bibelforskare som Lars Hartman, Eduard Schweizer och Clinton E. Arnold är betoningen på sammanblandning av influenser från astrologi, mysteriekulter, änglavördnad och grekisk folktro.[12] Den aktuella forskningen kretsar alltså kring om filosofin mestadels är judisk eller grekisk. Detta är av stor vikt för uppsatsen eftersom om det endast är judiska element i filosofin faller grunden för grekisk filosofisk dualism.

G. K. Beale är kanonisk i sin forskning och därför blir Gamla testamentet väldigt viktig för honom i hur Nya testamentet bör förstås. I fråga om Kolosserbrevet är det angeläget. Wright arbetar mycket med narrativ metod där han ser en större berättelse genom hela Bibeln. Paulus måste därigenom förstås utifrån vidare biblisk kontext.[13]

[11] Wright 1986, 23–24; Dunn 1996, 23–33.
[12] Barclay 1997, 37–55.
[13] Beale 2007, 841–870.

2 Kontextanalys av Kolosserbrevet

Först redovisas några aspekter av Kolosserbrevets tidshistoriska bakgrund. Författarfrågan diskuteras och vad som kännetecknade Kolossai. Brevets syfte redogörs därefter kort. Slutligen ges en överblick av brevets struktur och litterära kontext.

2.1 Historisk kontext

2.1.1 Författare

Jämfört med de oomtvistade paulusbreven har Paulus författarskap i Kolosserbrevet utmanats av minst tre anledningar: språkliga differenser, realiserad eskatologi och en mer kosmisk eller gnostisk beskrivning av kyrkan och Kristus.[14]

Argumenten för Paulus som avsändare är att brevinledningen och avslutningen anger honom som författare (Kol 1:1; 4:18). Brevet innehåller dessutom många personliga referenser såsom att Paulus utförligt redogör för sin speciella tjänst som ”tjänare” för evangeliet (1:23) och förvaltare av ”mysteriet” som uppenbarades i de sista dagarna (1:25–26). Han kallar Timoteus ”vår broder” (1:1) vilket antyder personlig relation.[15]

Gällande språklig variation påpekar Douglas J. Moo att även Filipperbrevet (som anses autentiskt paulinskt) innehåller 79 ord som saknas i andra paulusbrev. Han betonar också att Kolosserbrevet tar upp specifika problem som förklarar särskiljande vokabulär och annorlunda teologikontext. Det som talar för tidig datering är jordbävningen i området cirka år 60 vilket författaren inte nämner.[16] Därför finns goda skäl att Paulus står bakom brevet.

2.1.2 Mottagare

Kolossai låg i dagens Turkiets inland. Staden var belägen cirka 20 mil öster om Efesos vid Lykosdalen i Frygien tillhörande romerska provinsen Asien. Läget längs viktiga handelsvägar tyder på en rörlig befolkning med olika bakgrunder. Majoriteten var hedningar men det är sannolikt att en betydande minoritet med upp emot 3000 judar bodde i området.[17] Det finns osäkerhet kring synagogornas sammansättning där men troligen återspeglade de mångfalden i andra templets judendom. Vidare var judarna vanligtvis angelägna om rätten att leva enligt sina egna lagar, ofta med särskild hänvisning till sabbats- och matregler.[18] Wright framhåller dock att många grekisk-romerska städer hade egna

[14] Barclay 1997, 25–27; Garland 1998, 17–25.
[15] Moo 2008, 28–29.
[16] Tellbe 2002, 124; Moo 2008, 30.
[17] Dunn 1995, 155; Garland 1998, 17; Moo 2008, 26–27.
[18] Dunn 1995, 155.

lokala gudar som skulle blidkas. Kolossais mångfald och exponering för de senaste idéerna via handelsresande gjorde att många religiösa och filosofiska strömningar frodades. Detta kan förklara synkretistisk påverkan på församlingen.[19]

Paulus hade antagligen aldrig själv besökt Kolossai (Kol 2:1) och skriver till dem i fångenskap, antagligen i Rom cirka år 62.[20] Församlingen speglade troligtvis stadens mångfald och förmodligen bestod församlingen mestadels av hednakristna (1:12–13) men också kristustroende judar.[21] Moo understryker att Paulus inte uttryckligen vänder sig till motståndarna utan varningarna tycks snarare vara mer generella. Paulus vänder sig direkt till församlingen och manar dem att hålla fast vid Kristus.[22]

2.1.3 Syfte

Kolosserna uppmuntras av Paulus att motstå någon sorts villolära. Han varnar: ”ingen ska bedra er med övertalningsknep” (Kol 2:4) eller ”med den tomma och förrädiska filosofi” (2:8) som ”dömer” andra (2:16) och ”diskvalificera[r]” dem (2:18).[23]

Förmodligen är syftet också att ingjuta självförtroende i deras nya Jesustro för att inte tryckas ner av externa vilseledande krav på gärningslära. David E. Garland menar att brevets nyckelverser är 2:6–7. Kolosserna ska leva rotade i Kristus enligt undervisningen de fått.[24] De troendes identitet i Kristus ska stärkas. Mot de falska vishetslärorna ställs Kristus som står över alla makter. Det är inte genom fromhetsövningar eller kroppsliga späkningar människan når andlig fullhet, den finns bara i Kristus. Evangeliet är att de troende redan är förenade med honom. Därför behöver de inte oroas över andliga makter, än mindre tillbe dem.[25]

2.2 Litterär kontext

2.2.1 Struktur

Strukturen är lik övriga paulusbrev: inledande hälsningar och lovprisning, sedan doktrinära argument och uppmaningar, och slutligen personliga hälsningar. Kolosserbrevet kan delas i två sektioner. En teologisk och en etisk:

- Undervisning om Guds verk genom Jesus och hans suveränitet (Kol 1–2).
- Förmaningar till ett liv i enlighet med Guds verk genom Jesus Kristus (Kol 2–4).[26]

---

[19] Wright 1986, 22; Moo 2008, 27–28.
[20] Dunn 1996, 23.
[21] Moo 2008, 27–28.
[22] Moo 2008, 47.
[23] Moo 2008, 46–47.
[24] Garland 1998, 28.
[25] Tellbe 2002, 126.
[26] Tellbe 2002, 124.

2.2.2 Vid kontext

Hartman betonar att Kolosserbrevet är ämnat för högläsning i exempelvis gudstjänsten. Därför bör brevet läsas i sin helhet för att förstå innebörden av σκιά och σῶμα.[27] Brevet förkunnar Kristus som tillräcklig. Bildspråket är högkristologiskt och kosmiskt där Kristus är upprätthållaren av hela skapelsen (Kol 1:16). Allt är skapat genom honom och till honom, något som D. A. Carson och Moo noterar är unikt i Nya testamentet.[28] Han är ”den osynlige Gudens avbild” (1:15) och Guds ”hela fullhet” bor i honom (1:19; 2:9). Vidare är Jesus huvudet över Kristi kropp (1:18) och Herre över alla mänskliga traditioner och makter (1:15–20; 2:9–10; 3:1). Gud har i Kristus säkrat försoning för alla som förtröstar på honom (1:13–14, 20–22). Troende har i Kristus därmed del i hans död på korset, uppståndelse, liv och fullhet (2:9–14; 3:1–4). De är kallade att växa i mognad i Kristus genom att döda syndiga vanor och ägna sig åt kristna dygder (1:10–12, 28; 3:1–4:6).

Eskatologin lutar starkt mot ”redan nu”-aspekten av den typiska paulinska eskatologiska spänningen (redan nu, men ännu inte). Detta är dock inte oväntat i ett brev som behöver betona Kristi verk som fullbordat i och med hans död och uppståndelse.[29]

2.2.3 Snäv kontext

Eftersom Kol 2:8–10 och 2:22–23 har liknande språk antas att 2:8–23 utgör en sammanhängande argumentationskedja.[30] Därför bör ἅ, σκιά och σῶμα i 2:17 förstås i det omgivande litterära sammanhanget (2:8–23).[31] Här lånas Wrights struktur över dessa verser:

- Vers 8–12: Inledande varningar mot den förrädiska filosofin.
- Vers 13–15: Kristi seger ger frihet från världens makter.
- Vers 16–19: Kristus är verkligheten. Mänskliga/religiösa traditioner är skuggor.
- Vers 20–23: Varningar mot världsligt förhållningssätt och därigenom förminska Kristus.[32]

Man kan även se att 2:16–17 omges av föregående och efterföljande verser utifrån filosofitemat. Jämför:

- ”förrädisk[…] filosofi” (2:8) och ”det [ser] ut som vishet” (2:23).
- ”mänskliga traditioner” (2:8) och ”människors bud och läror” (2:23).
- ”den tomma” (2:8) och ”uppblåst […] sinne” (2:18).

[27] Hartman 1985, 195.
[28] Carson och Moo 2005, 516.
[29] Moo 2008, 35–36.
[30] Hartman 1985, 108.
[31] Beale 2007, 862.
[32] Wright 1986, 96–97.

- ”värdsliga makter […] härskare och makter […] härskarna och makterna” (2:8, 10, 15) och ”världens makter” (2:20).
- ”bygger […] inte på Kristus” (2:8) och ”håller sig inte till honom” (2:19).

Även om just verserna 2:13–15 verkar avvika från ämnet ser många detta som kärnan i argumentationen. Mycket av tematiken där återkopplar till 1:15 och Kristus som fullheten. Kristus har vunnit seger och de troende är sammanvävda i hans död och uppståndelse (2:11–15; 2:20), därför har inga världsliga makter längre någon reell makt över de troende.[33]

Vidare knyter Paulus i 2:16 an till föregående imperativ i 2:8: ”Låt därför ingen döma er...” och ”Se till att ingen fångar er…” Sedan följer konkreta exempel på vad Paulus menar är skuggor av ”det som skulle komma”. Se även imperativet i 2:18: ”Låt er inte diskvalificeras…” Uttryck som verkar polemisera mot filosofin i 2:8 är:

- ”högtid eller nymånad eller sabbat” (2:16).
- ”’ödmjukhet’ och ängladyrkan” (2:18).
- ”som pratar på om det han har sett” (2:18).
- ”som utan orsak är uppblåst i sitt köttsliga sinne” (2:18).
- ”levde i världen” (2:20).
- ”ta inte”, ”smaka inte”, ”rör inte” (2:21).
- ”människors bud” (2:22).
- ”det har inget värde” (2:23).

Sammanfattningsvis ser Garland att de specifika exemplen ovan är knutna till ordet ”filosofi” i 2:8. Det finns alltså ett samband i hela stycket 2:8–23, det handlar om samma lära.[34]

2.3 Sammanfattning

Några konklusioner kan dras. För det första att Kolossais demografi övervägande bestod av hedningar men med betydande judisk närvaro. Förmodligen återspeglade församlingen detta. Dock är det inte explicit att Paulus vänder sig specifikt till någon av grupperna och inte heller att han vänder sig till motståndarna utan han tycks tala mer generellt till församlingen. För det andra är just detta förmodligen kopplat till att Paulus både vill varna och bygga upp församlingen samtidigt. Han fastslår att den andliga fullheten endast finns i Kristus.

Slutligen, för att förstå ἅ och begreppen σκιά och σῶμα behöver de sättas in i brevets vidare kontext men främst den snäva kontexten Kol 2:8–23. Där syns tydligt att 2:16–17 omges av en argumentationskedja som visar vad Paulus polemiserar mot både före och efter. Det verkar alltså röra sig

---

[33] Hartman 1985, 88–89; Dunn 1996, 144–145.
[34] Garland 1998, 172.

om samma filosofi i hela sammanhanget. Det är osannolikt att 2:16–17 är isolerat från detta. Nedan följer en ytterligare kontextanalys i förhållande till filosofin.

3 Kolosserbrevets filosofi

Nedan undersöks mot vad filosofin bör förstås genom fyra aktuella och diskuterade förslag på motståndarnas filosofi.[35] Därefter görs en slutsats om vilket förhållningssätt till filosofin som är rimligast.

3.1 Motståndarnas identitet

Innan en sammanfattning av förslagen på motståndarnas identitet presenteras är det värt att kommentera några iakttagelser och utgångspunkter.

Christian Stettler menar att det finns en uppsjö av disparata förslag på filosofins beskaffenhet och att det i forskarsamfundet råder ”far from a consensus about the character of the Colossian ‘heresy’”.[36] De som presenteras nedan är alltså endast de mer aktuella förslagen i vår samtid och det vore inte lämpligt att försöka utröna identiteten på filosofin inom ramen för de fortsatta analyserna. Istället används Thomas R. Schreiners utgångspunkt att målet exegetiskt inte är att identifiera icke benämnda motståndare i paulusbreven utan att bestämma själva argumentationen och hans varningar.[37] Dessutom påminner Morna D. Hooker om att varningarna i specifikt Kolosserbrevet kan vara mer generella än vid första anblick. Situationen mellan Paulus och kolosserna kan liknas vid en modern pastor som varnar för exempelvis astrologi. Det betyder inte nödvändigtvis att hans församling infiltrerats av villolärare.[38]

3.1.1 DeMaris och van Kooten: Platonism

För DeMaris är den grundläggande frågan i Kolosserbrevet hur man korrekt uppnår gudomlig kunskap och vishet. Han pekar på filosofernas hemvist och samlar litterära och epigrafiska evidens för att hedniskt intresse för judendomen var vanligt kring Kolossai. Genom att se Kol 2:8, 16–23 som brevets polemiska kärna föreslår DeMaris att den platonska traditionen är mest användbar för att rekonstruera ramen för det filosofiska klimatet. Den samtida filosofen Filon identifieras som skärningspunkten mellan platonskt och judiskt.[39]

---

[35] Carson och Moo hävdar att det är osannolikt att filosofin är gnostisk. Det är allmänt vedertaget att gnosticism är ett icke-systematiskt fenomen från 100-talet. Carson och Moo 2005, 527. Till och med van Kooten, som daterar brevet sent, menar att de liknande drag som eventuellt finns mellan gnosticism och Kolosserbrevet består i deras gemensamma bakgrund i grekisk-romersk filosofi och inte i ett orsak-verkan-samband dem emellan. Kooten 2003, 5.

[36] Stettler 2005, 170. John J. Gunther listar på 1970-talet 44 olika alternativ och forskningen framskrider än. Gunther 1973, 3–4.

[37] Schreiner 2011, 34–35.

[38] Hooker 1973, 317, 323.

[39] DeMaris 1994, 100–101, 114, 131.

För motståndarna uppnås visdom genom asketiska övningar som befriar sinnet (2:18) och genom kontemplation av mänskliga traditioner och världens element[40] (2:8) som i sin ordnade uppsättning återspeglar sin gudomliga källa. Det finns punkter i filosofin som blir mer begripliga i ljuset av medelplatonism. Centrala begrepp är strävan efter vishet, världsliga element och kroppslig späkning. Filosofin centrerades kring en iver för renhet som framgår av mat- och kalenderreglerna (2:16).[41]

George H. van Kooten delar DeMaris medelplatonska förslag. Han menar att argumentationen i Kolosserbrevet nästan är ”inomplatonsk”. Inte bara motståndarna var platonister utan även författaren. Han vill dock bara korrigera motståndarnas kosmologi. Där DeMaris ser att författaren polemiskt bekämpar ett läromässigt hot ser van Kooten det som en diskussion inom gruppen.[42]

3.1.2 Arnold: Ockultism och folktro

Arnold resonerar att det är osannolikt att filosofin består av en etablerad samtida filosofiinriktning. Vidare är det än mindre troligt att exempelvis medelplatonism skulle vara dominerande på landsbygden. Istället måste man laborera med lokala primärkällor från Kolossais närområde. Han gör därför en genomgång av arkeologiska evidens.[43]

Den judiska aspekten tar Arnold i beaktande men fokus är inte Gamla testamentet utan judisk-hednisk synkretism. Magi och ockultism genomsyrade antiken och människors grundhållning var rädsla för hot från mörka makter och förbannelser. Genom magi trodde man att man kunde avvärja hoten. Arnold presenterar evidens för att man kontaktade änglar för detta syfte. Änglanamn, även judiska, förekom på inskriptioner. Han drar även slutsatsen att uppenbarelse var en viktig del av magin då det verkar vara centralt i 2:18. Beläggen visar att ängladyrkan var utbrett kring Kolossai.[44]

Viktigt i argumentet är ordet ἐμβατεύων (2:18) som Arnold menar betyder ”träda in” vilket i sammanhanget innebär initiationsrit för tillgång till mysteriekulters innersta helgedomar. Han laborerar med allt från Mithrasliturgin till lokala frygiska kulter. Argumentet innebär dock inte att motståndarna var präster i dessa kulter utan att vissa konvertiter i församlingen kan ha tagit med sig element av hednisk tro.[45]

Det är dock viktigt att betona att Arnold menar att det i judisk-kristen kontext inte innebär dyrkan av änglar som sådan. Gud är alltjämt högst i hierarkin och änglarna har endast apotropaisk funktion. Detta skapar problem för Arnolds förslag då Paulus argumentation i Kolosserbrevet rör just

[40] En diskussion finns hur στοιχεῖα ska förstås. DeMaris utgår ifrån att det är världens fyra element: jord, vind, vatten och eld. DeMaris 1994, 17. Andra förslag är lokala gudaväsen eller demoniska makter. Hebréerbrevet använder det istället som ”grundprinciper” men en försiktig majoritet av exegeter menar att det hos Paulus rör sig om någon form av andliga makter. Reid 1993, 229–233.
[41] DeMaris 1994, 16–17, 38–39, 60–63.
[42] DeMaris 1994, 39–43; Kooten 2003, 144.
[43] Arnold 2015, 2–5.
[44] Arnold 2015, 14–20, 30–31, 59–61.
[45] Arnold 2015, 109, 155.

Jesus som härskare över allt (1:15–18; 2:10). Inslagen som bär judiska förtecken var dock enligt honom en synkretistisk form av lokala judars folktro och inte judendom som sådan.[46]

3.1.3 Dunn och Wright: Judisk härkomst

Dunn lyfter kontextuella, teologiska och exegetiska skäl till att filosofin är judisk mystik. Den betydande judiska befolkningen höll både fast vid sina traditioner och var förhållandevis missionerande. Det troliga är att många anammade Jesustron, anslöt till församlingen, men fortsatte hålla fast vid sitt judiska arv vilket skapade spänningar.[47]

Kolosserbrevets teologi berör kristustroende hedningar som fullvärdiga medlemmar i Guds folk. Omskärelsen, som Dunn menar är förknippad med etniska förtecken, uppfylls i Kristus. Detta skapade potentiella hot från ”gamla” lagtrogna judar. Att läran i grunden hade judisk karaktär förstärks av begrepp såsom ”nymånad” och ”sabbat”. Även Kol 2:21: ”ta inte”, ”smaka inte”, ”rör inte”. Dessa är enligt Dunn kopplade till judiska renhetslagar.[48]

Wright ger minst tre skäl att filosofin var judisk. För det första att det stämmer bra överens med brevets stora tema: att Kristus är fullheten och uppfyllelsen av allt inklusive den judiska lagens krav. För det andra att brevet presenterar en ny relation mellan Gud och sitt folk i kontrast mot judisk tradition. Jesus uppfyller löftet om den nya tidsåldern judarna väntade på. Därför blir de gamla judiska lagarna överflödiga. För det tredje ger det en mer koherent syn på Paulus brevkorpus där han både i Galaterbrevet och Romarbrevet går i polemik med judiska trosföreställningar.[49]

3.1.4 Beale: Judiskt med hedniska inslag

Beale argumenterar att filosofin till övervägande del är judisk men med hedniska inslag. För det första pekar han på att ”ἑορτῆς ἢ νεομηνίας ἢ σαββάτων” (2:16) är en etablerad triad i Septuaginta. Den återfinns inte i grekisk litteratur utan endast i judisk. För det andra upptagenheten med gammaltestamentliga matregler och att högtiderna fungerar som nödvändig fromhet för att närma sig Gud. För det tredje att uttrycket ”ödmjukhet” i 2:18 avslöjar bakomliggande judiskt tänkande för att försätta sig i andligt tillstånd och bli mottaglig för visioner om änglar.[50]

Vidare lånar Beale Arnolds slutsats kring ἐμβατεύων (2:18) men nyanserar de hedniska inslagen. Han håller med om att Paulus syftar på att träda in i en helgedom. Skillnaden är att det specifikt handlar om förvrängd syn på det gammaltestamentliga templet. I judisk kontext är det bibliskt att se änglar kring Guds himmelska tron. Den första iakttagelsen är alltså att hednisk initiationsrit till

---

[46] Arnold 2015, 88–89, 101, 226–227, 310–312.
[47] Dunn 1995, 154–155.
[48] Dunn 1995, 158–159, 165.
[49] Wright 1986, 25.
[50] Beale 2019, 13–14.

mysteriekulter har blandats med judisk förståelse av att träda in framför Guds tron. Därutöver noterar Beale att filosofin tycks identifieras som avgudadyrkan med alluderingar till Jes 29:13 där folket bara ärar Gud med sina läppar. I Gamla testamentet var avgudadyrkan ofta förknippat med synkretism där Herren tillbads i kombination med exempelvis Baal.[51]

Även om vissa grekiska trosutövningar åsyftas är det övergripande mot judiska seder och lagiskhet Paulus polemiserar. Beales bidrag är inkorporering av gammaltestamentlig tempelteologi vilket skiljer sig från andra kommentarer. Paulus argumenterar i Kol 2:8–23 om det rätta sättet att närma sig Gud på. Inte minst att Jesus är det nya templet, Guds närvaro, och att det bara är i Kristus som fullhet i denna närvaro nås.[52]

3.2 Sammanfattning

För det första är det inte rimligt att exakt utröna filosofin utifrån den väldigt varierande typ och mängd av förslag på rekonstruktion som existerar. För det andra finns viktiga bidrag hos DeMaris men de vederläggs till hög grad av de starka slutsatserna i de judiska perspektiven. För det tredje erkänner Arnold den judiska aspekten mer än DeMaris men istället är fokus judisk folktro i kraftig påverkan av frygisk religiositet. Det avgörande problemet är att en överväldigande majoritet av arkeologievidensen inte verkar höra till Kolosserbrevets tid utan 100–200 år senare. Vidare drar Moo den viktiga slutsatsen att Arnold gör ”angel veneration the center of the movement, whereas Paul’s polemic suggests that a preoccupation with rules was the more fundamental practical problem”.[53] Dunn och Wright å sin sida drar gränsen något för hårt vid det judiska. Både Arnold och Beale argumenterar övertygande, särskilt angående initiationsriten, att hedniska inslag spelade roll.

Analysen visar att det mestadels rör sig om gammaltestamentligt judiskt inflytande med möjliga inslag från grekiskt tänkande. Om det specifikt rör sig om judendom, judisk mystik, judisk folktro, judisk lagiskhet eller judisk mysteriekult respektive platonism, frygisk folktro eller mysteriekulter etcetera är inte relevant för studien. Evidensen är för vaga. Analysen lutar därför försiktigt åt Beales slutsatser. Därtill är Hookers förhållningssätt rimligt om att Paulus varningar tycks vara förhållandevis generella.

[51] Beale 2007, 861; Beale 2019, 15.
[52] Beale 2019, 16.
[53] Moo 2008, 58–59.

4 Ordstudier

Här görs en syntaktisk analys av relativpronomenet ἅ med hjälp av litteraturstudium och lexikala studier. Sedan analyseras σκιά respektive σῶμα genom lexikala studier, ordsökningar och översättningsanalyser. σκιά och σῶμα undersöks till sist som ordpar genom litteraturstudier.

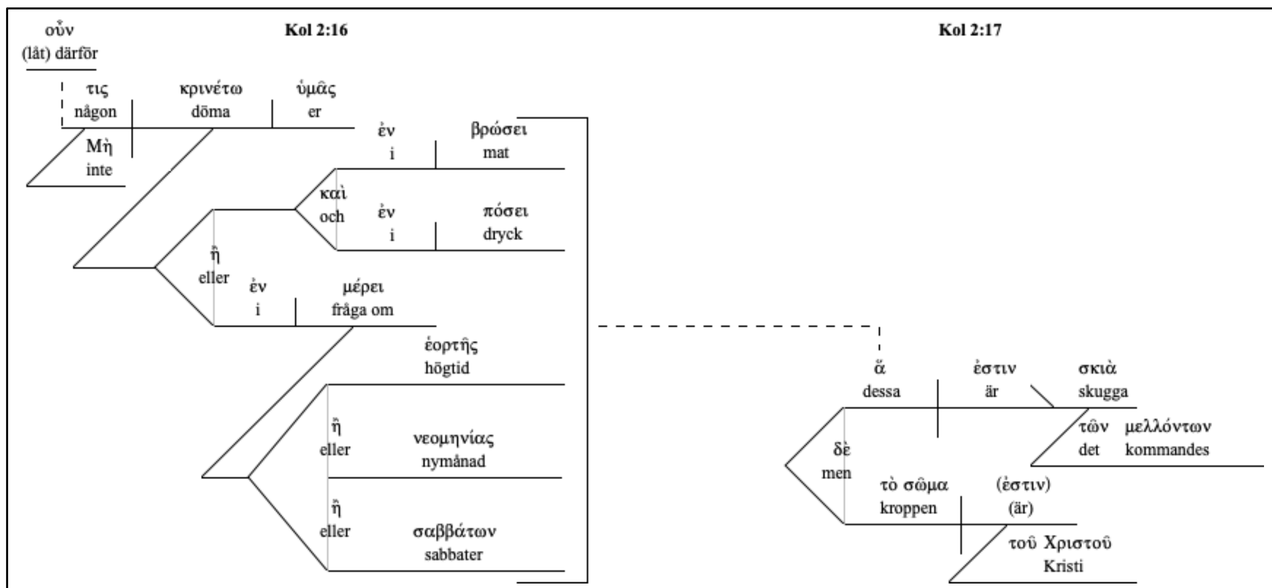
4.1 Syntaktisk analys av ἅ i Kol 2:16–17

4.1.1 Definition

ἅ är relativpronomenet ὅς i neutrum, nominativ (alternativt ackusativ) och pluralis. När ett relativpronomen står i neutrum i samband med ἐστιν används det för att förklara det som det syftar tillbaka på. *BDAG* anger de engelska översättningarna ”which”, ”that is” eller ”which means”. När ἅ står för sig själv syftar det tillbaka på en hel sats och hänger i sådana fall inte samman med ett specifikt ord i satsen. I andra fall följer det numerus, genus och kasus i ordet det hänger ihop med grammatiskt.[54]

4.1.2 Syntaktiskt diagram över Kol 2:16–17

Nedan presenteras ett syntaktiskt diagram[55] över den valda perikopen.[56]



[54] Danker (red) 2000, s.v. ὅς.
[55] Skapat i Accordance.
[56] Verserna kan också presenteras annorlunda. Troy Martin argumenterar för att δὲ inte kan sammanbinda två olika typer av satser. Enligt honom genomför den gängse tolkningstraditionen tveksam exegetik utifrån antagandet att σκιά och σῶμα står i ett kontrastförhållande och inför en grammatisk ellips med ἐστιν i sista satsen (se diagrammet ovan). Som alternativ föreslår han att det egentligen döljer sig en mer omfattande ellips där han fogar samman sista satsen, 2:17b, med hela 2:16 och 2:17a som grammatisk ellips. För att lyckas med detta behöver han dock i ellipsen omtolka κρινέτω i 2:16 till ”discern” istället för ”critique”. Det är alltså Kristi kropp som ska urskiljas. Förslaget pekar på en viktig exegetisk utmaning men bedömningen är att den är för spekulativ och krånglig. Ingen av översättningarna nedan stöder den exegetiken och därför följs rådande tolkningstradition. Martin 1995, 249–255.

Diagrammet visar att ἅ syftar tillbaka på föregående listor av matregler och ritualer. Vidare pekar det framåt mot σκιά och i förlängningen σῶμα. På något sätt bör matreglerna och ritualerna peka på Kristus. Nyckelordet för detta är τῶν μελλόντων. Det ἅ syftar på pekar mot något kommande, det vill säga i particip. *BDAG* anger att participet μελλόντων i nytestamentlig grekiska syftar på den kommande eskatologiska tidsåldern.[57]

4.1.3 ἅ i Kol 2:16–17

I dessa verser står ἅ i samband med ἐστιν och troligtvis i nominativ. Det gör att det enligt definitionen syftar tillbaka på matreglerna (2:16a) och de kalendariska ritualerna (2:16b). Bibelkommentarerna gör inte en stor poäng av detta men det är noterbart att vissa istället kommenterar ἅ i förhållande till andra verser i sammanhanget.

Beale diskuterar exempelvis 2:18 och ser en möjlig parallellism till 2:17 och 2:22: ἅ refererar till en rad fenomen i satsen före. Det skiljer sig dock och det är avsaknaden av kombinationen med ἐστιν som används för att förklara det föregående som uttrycket åsyftar.[58] Den andra parallellen, 2:22, är dock en mer uppenbar parallell till 2:17 och där verkar ἅ ἐστιν syfta tillbaka på 2:21 som är en uppräkning av citat från motståndarna: "ta inte", "smaka inte", "rör inte". Men det tycks också syfta framåt till 2:23 där dessa bedöms och/eller förklaras. I just 2:23 finns även den liknande konstruktionen ἅτινα ἐστιν som enligt Dunn inte bara syftar till 2:22 utan även tillbaka på 2:21.[59] Syftningen behöver alltså inte specifikt vara till endast satsen före.

Arnold menar att ἅ i 2:17 omfamnar hela listan i 2:16. Han påpekar att ἅ i 2:18 inte står i samband med ἐστιν utan med ἐμβατεύων och därigenom inte är menat att syfta på hela listan i 2:18a utan att ἅ är ackusativobjektet som ἐμβατεύων syftar på.[60] I 2:17 verkar det som att konstruktionen ἅ ἐστιν därmed bör förstås som att ἅ är subjektet i satsen där det i samband med ἐστιν i singularis pekar framåt mot σκιά i singularis och att pluralisformen i ἅ omfamnar listan i 2:16.

Parallellen till 2:22 är viktig. Här verkar 2:16a och matreglerna upprepas. Men ἅ ἐστιν i 2:17 syftar alltså på mer: även kalenderritualerna (2:16b). Detta indikerar att ἅ inte bara syftar tillbaka på 2:16a eller bara 2:16b. Ett annat förslag är att ἅ syftar tillbaka endast på σαββάτων vilket är möjligt då båda står i pluralis.[61] Problemet är att om ἅ bara syftar tillbaka på σαββάτων eller bara delar av 2:16 är det svårare att begripa Paulus argument. 2:16a syftar till synes på hela versen: ”[l]åt därför ingen döma er för…”

57 Danker (red) 2000, s.v. μέλλω.
58 Beale 2019, 229–230.
59 Dunn 1996, 194.
60 Arnold 2015, 195–196, 199.
61 Giem 1981, 207–208.

4.1.4 Översättningsanalys i Kol 2:17

4.1.4.1 Svenska bibelöversättningar

Översättningarna av ἅ markeras kursivt.

> *Allt detta* är en skugga av det som skulle komma, men själva verkligheten är Kristus. (SFB15, idiomatisk)
>
> *Sådant* är skuggan av det som skulle komma; själva kroppen är Kristus. (B2000, idiomatisk)
>
> *Sådant* är allenast en skuggbild av vad som skulle komma, men verkligheten själv finnes hos Kristus. (1917, modifierad litteral)
>
> *[H]vilket* är en skugga af det kommande, men kroppen är Kristi. (Åkesons översättning, litteral)

4.1.4.2 Engelska bibelöversättningar

32 engelska bibelöversättningar (både idiomatiska och litterala) genomlyses för samtliga engelska översättningsanalyser nedan.[62]

Översättning	Antal
These	12
For these rules	1
These things	2
All such things	1
Such things	1
Things which	4
Which	11

4.2 Begreppsanalys av σκιά[63]

4.2.1 Definition

BDAG anger att σκιά kan ha tre huvudsakliga betydelser:

1. Skydd från ljus och dess värmande strålning.
2. Som representation av något verkligt (exempelvis anges att σκιά är en kontrast mot εἰκών).
3. Den figur som uppstår när ett ting blockerar ljusets strålar. Det vill säga ”skugga” på svenska.[64]

---

[62] NIV, NLT, ESV, BSB, BLB, KJV, NKJV, NASB, NASB 1995, NASB 1977, LSB, AMP, CSB, HCSB, ASV, HPBT, CEV, DRV, ERV, GW, GNT, ISV, LSV, MSB, NAB, NET, NRSV, NHE, WBT, WNT, WEB och YLT.
[63] Eftersom σκιά endast används en gång av Paulus görs ingen separat ordstudie för paulusbreven.
[64] Danker (red) 2000, s.v. σκιά.

4.2.2 Utombibliska källor

σκιά används i grekisk litteratur på varierande sätt: bildlig syftning på döda människors ande eller den bokstavliga betydelsen skuggan av ett föremål.[65] Vanligare är dock motsatsen till verkligheten: skuggan är likt kopian av föremålet det representerar. Vidare kan det syfta på det som är flyktigt, förgängligt, värdelöst etcetera. Det vill säga med något negativa konnotationer.[66]

I judisk litteratur finns också varierande betydelser. *NIDNTTE* anger att Josefus använder ordet bildligt men betonar att det är ”without philosophical or theological significance”. Istället laborerar *NIDNTTE* mer med Filon vars användning mer lutar åt skugga-verklighet-dualism. Vidare gör Filon jämförelsen hur Mose kände Gud (eftersom han fick se Guds rygg) jämfört med profeterna som enbart kände Gud som ”skugga”.[67] Filon kunde dock även använda ordet bokstavligt. Därtill som benämning på Guds skapelser.[68]

4.2.3 Septuaginta

σκιά används cirka 45 gånger i Septuaginta och översätts huvudsakligen med ”shadow” i NETS. Men även till ”shade” vid nio tillfällen och ”shadows” fyra gånger.[69] Siegfried Schulz betonar dock att det oftast inte har bokstavlig betydelse utan bildlig.[70]

Huvudsakligen används σκιά som översättning av צֵל. Det används konkret för skuggan som tillhör olika ting. Det används aldrig direkt i förhållande till människan men däremot används σκιά i förhållande till Gud antropomorft. Vidare kan det användas för att beskriva något med mer negativa konnotationer såsom ”dödsskuggan” i Ps 23 med mera.[71] Pieter W. van der Horst anger att eftersom skuggan skyddar från solljusets heta strålar har det även vidare betydelse: ”beskydd”.[72] Se exempelvis Ps 57:2 och 36:8: ”dina vingars skugga”. I den förra använder Septuaginta σκιά och i den senare σκέπη som betyder ”skydd”.[73] Men det kan också ha negativ bildlig konnotation. Exempelvis Pred 7:1 där skuggan ses som fåfänglighet.[74]

4.2.4 Nya testamentet

Nya testamentet använder σκιά endast sju gånger.[75] I Mark 4:32 och Apg 5:15 bokstavligen som skugga, alla de övriga bildligt. Matt 4:16 och Luk 1:79 använder det med den negativa konnotationen

---

[65] Silva (red) 2014, 308.
[66] Schulz 1971, 395.
[67] Silva (red) 2014, 310.
[68] Schulz 1971, 396.
[69] Beräknat i Accordance. Notera att endast kanoniska böcker i Septuaginta analyseras.
[70] Schulz 1971, 396.
[71] Silva (red) 2014, 308–309.
[72] Horst 1992, 1148.
[73] Horst 1992, 1149.
[74] Horst 1992, 1149.
[75] Beräknat i Accordance

”dödsskugga” och de sista tre (Kol 2:17, Heb 8:5; 10:1) har istället antitesen skugga-verklighet i åtanke. Alla tre kopplar ihop σκιά med tre olika antiteser dock. σῶμα, ἐπουρανίων och εἰκόνα. Argumenten är dock likartade: att skuggan i någon mening pekar mot något som skuggan representerar eller att det är kopian av något annat.[76]

Även om det både finns positiva och negativa konnotationer kring σκιά bör nytestamentlig förståelse av skugga främst förstås utifrån Jak 1:17: ”Allt det goda vi får och varje fullkomlig gåva är från ovan. Det kommer ner från ljusens Far, som inte förändras eller växlar mellan ljus och mörker.” Det sista ordet är en översättning av ἀποσκίασμα som är ett derivat av σκιά. Skuggor är föränderliga och dunkla men de pekar inte främst på solljus (som ju kan förmörkas) utan på Gud själv som är det eviga ljuset.[77]

4.2.5 Översättningsanalys i Kol 2:17

4.2.5.1 Svenska bibelöversättningar

- SFB15: ”skugga”.
- B2000: ”skuggan”.
- 1917: ”skuggbild”.
- Åkesons översättning: ”skugga”.

4.2.5.2 Engelska bibelöversättningar

Översättning	Antal
Shadow	29
Shadows	3

4.3 Begreppsanalys av σῶμα

4.3.1 Definition

Enligt *BDAG* kan σῶμα betyda följande:

- Kroppen hos ett djur eller människa (levande eller död) men vanligtvis människa.
- I pluralis kan det syfta på slavar.
- Plantor och frön (Paulus använder det som bild på uppståndelsen exempelvis).
- Substans eller verklighet utifrån liknelsen hur ett ting kastar en skugga som representerar objektet.
- En förenad grupp av människor (exempelvis används det om församlingen).[78]

[76] Undersökt i Accordance.
[77] Silva (red) 2014, 311–312.
[78] Danker (red) 2000, s.v. σῶμα.

4.3.2 Utombibliska källor

I grekisk litteratur finns mycket varierande användning:

- Lik.
- Kadaver.
- Levande kropp.
- Överkropp.
- Motsats till personens immateriella del.

Som levande person kan σῶμα dock endast förstås tillsammans med själen som driver σῶμα. Filosofiskt är σῶμα ett fängelse för själen och på makronivå kan det syfta på kosmos som sätet för världssjälen. Vidare utvecklades idén att σῶμα är en mindre värdefull del av människan, en dualism som sedermera blev stark i gnosticismen där σῶμα till och med ansågs ond.[79]

Stoicismen utvecklar betydelsen: en samling fenomen. En σῶμα behöver inte vara en individ utan kan förstås exempelvis som grupp (σῶμα kan likställas med ἐκκλησία). Därmed kan kosmos vara σῶμα och även uppfattas som en levande varelse, den perfekta σῶμα eller Gud själv. σῶμα uppfattas allt mer som ”united totality”, exempelvis himlakroppars konstellationer.[80] Senare även som ”religion of the cosmos” där den högsta principen är huvudet för σῶμα. Det kopplas allt mer till gudarna och till mer systematiska världsbilder. σῶμα fick alltså även en kosmisk betydelse.[81]

I judisk litteratur är betydelsen mer fysiologisk. σῶμα syftar på människo- eller djurkroppar. Denna biologiska syn kopplas starkt till det sexuella: antingen använder man kroppen på ett heligt sätt eller så orenar man detta ”tempel”.[82] Vidare kan ordet också syfta på exempelvis änglakroppar vilket indikerar att det inte finns samma kropp-själ-dualism likt grekisk världsbild.[83]

4.3.3 Septuaginta

Av 75 tillfällen σῶμα används i Septuaginta översätter NETS det med ”body” 60 gånger, ”bodies” sju gånger och ”slaves” två gånger. Resterande gånger har stor variation: allt från ”carcasses” till ”person”.[84]

σῶμα översätts från flera olika hebreiska ord. Exempelvis används det för ”kött”, ”kropp”, ”lik” och så vidare.[85] Det kan fungera som synonym med σαρξ men syftar i regel på människan i sin

[79] Schweizer 1971, 1028–1031; Silva (red) 2014, 435–436.
[80] Schweizer 1971, 1035.
[81] Schweizer 1971, 1036–1038.
[82] Schweizer 1971, 1049.
[83] Silva (red) 2014, 437.
[84] Beräknat i Accordance. Notera att endast kanoniska böcker i Septuaginta analyseras.
[85] Silva (red) 2014, 437.

helhet.[86] Därför uppfattas inte döden som en frigörelse av själen från kroppen utan den ska snarare förstås holistiskt.[87]

4.3.4 Nya testamentet

I Nya testamentet (paulusbreven exkluderat) används σῶμα 52 gånger. Av dessa översätter ESV det ”body” eller ”bodies” 49 gånger, ”corpse” en gång och ”slaves” en gång.[88] Den huvudsakliga betydelsen är uppenbarligen fysiologisk: ”kropp”. Den kan förstås i kontrast till själen då man inte ska vara rädd ”för dem som dödar [τὸ σῶμα] men inte kan döda själen” (Matt 10:28), men den kan också förstås holistiskt i att Jesus ”bar våra synder i [σώματι]” (1 Pet 2:24). I det senare fallet verkar ordet syfta på hela Jesu varelse. Överlag är ”[t]he range of meaning that σῶμα has in [greek] writings generally […] reflected in the [New Testament]” men de mer bildliga betydelserna framträder dock hos Paulus som analyseras nedan.[89]

4.3.5 Paulusbreven

I Nya testamentet är σῶμα mest frekvent i paulusbreven: 92 tillfällen. ESV översätter det till ”body” 89 gånger samt ”bodily” och ”substance” en gång vardera. Den sista är just Kol 2:17 som analyseras senare nedan.[90]

Enligt Larry J. Kreitzer använder Paulus σῶμα på många olika sätt. Han börjar med att poängtera att de flesta är överens om att Paulus främst hämtar sin syn på kroppen utifrån sin judiska bakgrund (se 4.3.2). Paulus kan därför använda σῶμα som synonym för sin person och den är fysisk och dödlig. Vidare kan det användas i andlig mening dock alltjämt fysiskt men i förhärligad version. Här kommer den eskatologiska dimensionen in. Paulus bruk av σῶμα har ofta stark koppling till uppståndelsehoppet.[91]

Schweizer observerar att Paulus använder σῶμα på ett särskilt sätt i Kolosserbrevet och Efesierbrevet, nämligen att sättet Paulus talar om ”kropp” och ”huvud” liknar upptäckterna i 4.3.2. Kristus är huvudet för kroppen (skapelsen) likt logos är huvudet för universum i grekiskt tänkande. Problemet är att sammanhanget identifierar kroppen med ἐκκλησία (Kol 1:18, 24). Schweizer menar dock att kopplingen till församlingen uppstod senare. Det är dock inte övertygande då det är svårt att utläsa ur själva texten. Till syvende og sist kan σῶμα förstås ecklesiologiskt hos Paulus som en samling troende enade med Kristus som huvud. Inte minst i sammanhanget kring Herrens måltid.[92]

---

[86] Schweizer 1971, 1045.
[87] Schweizer 1992, 768.
[88] Beräknat i Accordance.
[89] Silva (red) 2014, 438.
[90] Beräknat i Accordance.
[91] Kreitzer 1993, 71–73.
[92] Schweizer 1992, 769–771.

4.3.6 Översättningsanalys i Kol 2:17

4.3.6.1 Svenska bibelöversättningar

- SFB15: ”verkligheten”.
- B2000: ”kroppen”.
- 1917: ”verkligheten”.
- Åkesons översättning: ”kroppen”.

4.3.6.2 Engelska bibelöversättningar

Översättning	Antal
Substance	10
Substance [the reality of what is foreshadowed]	1
Real	1
Reality	6
Body	11
Body that casts it	1
Body [that casts the shadow]	1

4.4 σκιά och σῶμα som ordpar

För att bättre förstå ordparet behöver man gå tillbaka till Gamla testamentets institutioner och hur dessa förverkligats i Kristus. Triaden i Kol 2:16 (”ἑορτῆς ἢ νεομηνίας ἢ σαββάτων”) finns i samma sekvens i Hes 45:17, Neh 10:32–33, 1 Krön 23:30–31 och Hos 2:11. Beale appellerar till Heb 10:1 där gammaltestamentliga lagen är skuggan av Kristus.[93] Även Garland tar upp Heb 10:1 men också Heb 8:5 som parallelltexter till Kol 2:17 där templet är kopian och skuggbilden av den himmelska helgedomen, nu uppenbarad i Kristus.[94] Vidare betonas också i Heb 7:19 i förhållande till lagen hur “ett bättre hopp har kommit” och Beale kopplar det till “av det som skulle komma” (Kol 2:17). Denna nya eskatologiska verklighet är en bättre motpart till σκιά än ecklesiologisk och fysiologisk förståelse av σῶμα.[95]

Det som beskrivs i 2:17 av σκιά-σῶμα tycks vara något som refererar tillbaka på matreglerna och triaden i 2:16. Paulus använder metaforen för att beskriva det eskatologiska skeendet i och med att Jesus har kommit. De gammaltestamentliga löftena får sin uppfyllelse i Kristus. Samtidigt är det viktigt att framhålla, likt Garland och Moo, att skugga-verklighet var en vanlig metafor i platonism

[93] Beale 2019, 221–224.
[94] Garland 1998, 174.
[95] Beale 2019, 222.

för filosofisk dualism.[96] Wright gör dock poängen att σκιά-σῶμα inte betyder att σκιά är materia med negativa konnotationer och σῶμα i sin tur det goda andliga, det verkliga. Istället har Paulus just före, med positiva konnotationer, tagit upp dopet som är kroppsligt och materiellt.[97]

4.5 Sammanfattning

För det första står ἅ i neutrum i samband med ἐστιν vilket är en konstruktion som främst syftar tillbaka på föregående sats. Dess förhållande i satsen till σκιά och τῶν μελλόντων gör dock att dess troliga egenskap som subjekt också pekar framåt som förklaring på det föregående. Mer specifikt mot det kommande eskatologiska hoppet. Analysen av de liknande konstruktionerna i Kol 2:22 och 2:23 ger ytterligare stöd för att det pekar på mer än bara 2:16. Därför föredras den svenska översättningen ”dessa” eller ”vilket” framför ”allt detta” eller ”sådant” (de öppnar upp för syftning på mer än de senare gör och de ger mer intryck av att förklara vad de syftar på). Detta styrks av motsvarande engelska översättningar.

För det andra kan σκιά både förstås bokstavligt som ett tings skugga och att det i sin tur kan användas som liknelse för hur skuggor är representation av verkligheten. Viktigt att notera är att det kan ha både negativa och positiva konnotationer. Inom ramen för Nya testamentet och mer specifikt Kol 2:17 är dock den huvudsakliga poängen att σκιά, om än flyktig och förgänglig, pekar mot det eviga ljuset, Gud själv. Översättningen ”skugga” är självklar.

För det tredje varierar σῶμα stort i betydelse. I judisk förståelse är den primärt fysiologisk i kontrast till den grekiska dualistiska eller mer kosmiska förståelsen. Den översättning av τὸ σῶμα som bäst passar in i 2:17 är dock ”substance” eller ”reality” men behöver i sådana fall förstås i ljuset av den fysiologiska liknelsen med skuggan som kroppen kastar. Den fysiologiska översättningen ”kroppen” är därför också rimlig. ESV förstärker detta argument. Av översättningarna av σῶμα som ESV väljer i paulusbreven är det endast just i 2:17 som ESV översätter med ”substance”. Hos Paulus har alltså σῶμα även viktig eskatologisk aspekt.

Slutligen förstärker analysen av ordparet σκιά-σῶμα att det i 2:17 med största sannolikhet refererar till föregående vers, de judiska elementen. Det finns dock alltjämt en öppning för att skugga och verklighet kan vidgas till att innefatta mer utifrån slutsatserna kring vad relativpronomenet ἅ syftar på. Även att det är vanligt språkbruk i vidare grekisk filosofikontext.

[96] Garland 1998, 174; Moo 2008, 222–223.
[97] Wright 1986, 120.

5 Jämförelseanalys

Ordstudierna fastställde att ἅ i Kol 2:17 primärt hänvisar tillbaka på 2:16 och även vad σκιά eskatologiskt innefattar. En öppning för att det kan syfta på mer framträdde dock också. Här argumenteras att det finns mer att ta hänsyn till gällande vad σκιά kan innefatta som pekar på σῶμα.[98] Det görs genom litteraturstudier och genom att jämföra och laborera med upptäckterna i kontextanalyserna och ordstudierna i förhållande till först eskatologisk dualism och sedan filosofisk dualism.

5.1 Eskatologisk dualism

Wright argumenterar för att det nya gudsfolket, församlingen, har fått en ny identitetsmarkör där Jesustron är den eskatologiska uppfyllelsen av den gammaltestamentliga lagen.[99] Motståndarna försöker få de nykristna att underordna sig judisk lag och därför påpekar Paulus Kristus som fullheten. Lagen är skuggan av det kommande och reglerna tolkar Wright som förberedelse på den nya tidsålder som kom med Kristus. Han menar att det kan röra sig om grekiskinfluerad filosofi men att det lika gärna kan vara judiskt. Svagheten i resonemanget är att andra alternativ inte övervägs nämnvärt. Att filosofin är judisk lagiskhet är fastställt på förhand.[100] Dessutom nämner Paulus inte uttryckligen lagen i Kolosserbrevet. Wright är medveten om detta och argumenterar att ”ängladyrkan” åtminstone appellerar till lagen då den gavs av änglar och att motståndarnas fokus på änglar i praktiken övergick i tillbedjan.[101] Samtidigt verkar det som att Wright öppnar upp för att i Kristus se all vishet som Guds vishet. Allt är i någon mening en skugga på Jesus. När man tar emot Jesu vishet kan man ta emot all vishet.[102]

Den eskatologiska dualismen syns också i lagens offersystem (se 4.4). Detta knyts till σκιά och Beale sammanbinder σκιά-σῶμα i Kol 2:17 med Heb 10:1 som en viktig parallelltext. Kristus blir här verkligheten – det fullkomliga framtida offret.[103] F. F. Bruce uttrycker det väl att denna ”analogy of the legal shadow and the gospel substance is elaborated in the letter to the Hebrews, with special reference to the sacrificial ritual”.[104] Paulus poäng är alltså inte primärt att presentera motståndarna (se 3.1 och 3.2), utan att peka på Kristus och evangeliet genom det eskatologiska hoppets lins.

---

98 Notera att varken Beale, Dunn, Wright, Garland, Moo, Hartman eller Barclay laborerar med detta.
99 Wright 1986, 119. Se även 3.1.3.
100 Wright 1986, 25–27.
101 Wright 1986, 122. Se Gal 3:19–20.
102 *APOSTLE PAUL: Letter to the Colossians - Biblical Study w/ Professor N.T. Wright* (Youtube), online: https://www.youtube.com/watch?v=n30NMfm8whY.
103 Beale 2019, 222.
104 Bruce 1984, 116.

Garland utgår från att Paulus aldrig hade låtit skuggan peka på Kristus genom hedniska element.[105] Men detta antagande står uttryckligen inte i texten. Istället argumenterar Paulus i Kol 1:15–19 (se 2.2.2) att Jesus är uppfyllelsen av allt skapat och i 2:3 att hos honom finns ”vishetens och kunskapens alla skatter gömda”. Det behöver inte förstås som motsatsförhållande utan Kristus är den fulländande visheten. Dessutom använder Paulus liknande argument och hedniska gudar gentemot atenarna i Apg 17 för att peka på Gud.[106] Det som ändå talar ganska tydligt för Garlands tes är Kol 2:8 och 2:19 då Paulus skriver att filosofin i fråga bygger på annat ”och inte på Kristus” det vill säga den ”håller sig inte till honom”.

Likt Garland kontrasterar Stettler skuggan mot det kommande. Det är eskatologiskt, inte metafysiskt, och 2:16–17 refererar tydligt till Mose lag. Stettler framhåller till skillnad från Wright att vishet av denna värld inte når upp till Guds vishet. Fullheten har kolosserna redan och att filosofin är ”tom” och ”förrädisk” bekräftar detta (2:8–10).[107] Konklusionerna i 4.5 visar dock att Stettlers påståenden behöver nyanseras.

Att det rör sig om tydlig judisk eskatologi instämmer även Dunn i och han betonar att σαββάτων i pluralis är en typisk judisk konstruktion. Han erkänner förvisso att sammanhanget handlar om filosofisk dualistisk kontrast mellan σκιά-σῶμα men ”transformed into an expression of Jewish eschatological hope”. Detta hopp är Kristus (2:17b) vilket grundtexten betonar då Kristus står med bestämd artikel.[108] Jesus är det uppfyllda hoppet, σῶμα, som σκιά syftar på. Moo appellerar likt Beale till Heb 10:1 och säger att Paulus i Kolosserbrevet kontrasterar två tidsåldrar: löftets tidsålder, det vill säga gamla förbundet (σκιά-tidsåldern), och uppfyllelsetidsåldern, nya förbundet (σῶμα-tidsåldern). Dessa är en del av det judiska metanarrativet.[109]

5.2 Filosofisk dualism

Van Kooten argumenterar för kosmisk förståelse av relationen mellan Kol 2:16 (kalendariska högtider) och 2:17 (kroppen). Den traditionella fysiologiska, ecklesiologiska eller eskatologiska förståelsen av σῶμα (se 4.3 och 4.5) håller enligt honom inte i ljuset av det som han anser är autentisk paulinsk kosmologi respektive samtida filosofisk kosmologi. Tesen är tredelad. För det första att σῶμα i Kolosserbrevet bör förstås mot bakgrund av stoisk filosofi, nämligen att världen är guds kropp och att den styrande högsta principen är dess huvud (se 4.3.2). Unikt för Kolosserbrevet är därför att σῶμα τοῦ Χριστοῦ förstås som att världen är Kristi kosmiska kropp och att Kristus är huvudet. För det andra

[105] Garland 1998, 95, 174.
[106] Eftersom kontextanalysen fastställde att det är den autentiske Paulus som skrivit brevet är det rimligt att anta att det är samme Paulus i Apostlagärningarna som stod inför atenarna i Areopagen.
[107] Stettler 2005, 174–182, 191–192.
[108] Dunn 1996, 174–176.
[109] Moo 2008, 223.

att Kolosserbrevet ser Kristus som världens fullbordan eftersom ”allt är skapat genom honom och till honom” (1:16c) och att ”allt hålls samman genom honom” (1:17b). Detta menar van Kooten rimmar väl med platonsk kosmologi där logos är det obrytbara band som håller ihop världen. För det tredje hävdar van Kooten att det är en annan författare med avvikande kosmologi jämfört med den autentiske Paulus och använder det som kritik mot honom. Den autentiske Paulus hade en mer eskatologisk syn på kosmos där den nya tidsåldern ersatt den gamla. Det gamla kosmos håller på att rämna och Kristus kommer med ett nytt. Det gillade inte Kolosserbrevets platoninspirerade författare då ”allt hålls samman genom [Kristus]” (1:17b). Kontrasten är enligt van Kooten så pass stor mellan Kolosserbrevet och övriga paulusbrev att den traditionella tolkningen av σῶμα i 2:17 inte håller. Han (om)tolkar därför 2:17 som att ἅ primärt refererar tillbaka till kalenderritualerna (2:16b). Allt i universum styrs av himlakropparna, σῶμα τοῦ Χριστοῦ, och därför är högtiderna ”the reflection of things destined, destined, that is, by the heavenly bodies”. Följden blir att 2:18 istället handlar om att motståndarna har ”gained a deep insight into the visible celestial phenomena”. Van Kootens dualism är alltså det kalendariska som reflektion av de styrande kosmiska himlakropparna.[110]

Styrkan i argumentet är att Kristus är fullheten och att Kolosserbrevet har betoning på ”redan nu”-aspekten (se 2.2.2). σῶμα är Kristi kropp, världen. Problemet är att slutsatserna om σῶμα och omläsningen av 2:16–17 inte är helt övertygande. För det första är den beroende av slutsatsen att Kolosserbrevet inte är skrivet av Paulus, vilket inte är självklart (se 2.1.1). För det andra har Kolosserbrevet inget problem med att hänvisa till Kristi kropp ecklesiologiskt (1:18, 24; 2:19; 3:15) och inte heller fysiologiskt (1:22). Ordstudierna ovan fann dessutom kosmologisk användning som perifer (se 4.3 och 4.5). För det tredje visade analysen i 4.1.2 att μελλόντων faktiskt verkar vara en kontrastering mellan just två tidsåldrar. Van Kooten ger inget rum för denna tolkning medan Moo menar att ”the phrase […] refers to those realities that have now come in Christ”.[111] För det fjärde erkänner Carson och Moo att det finns en rörelse i paulusbreven mot att teckna en större bild av Kristus och hans fullhet (om än vagt kosmisk). Det är inte unikt för Kolosserbrevet. Steget att se Kristus som huvudet för sin kropp är inte så stort som van Kooten gör gällande. Det kan lika gärna syfta på huvudet för församlingen.[112] Ett av brevens syften är ju att koppla de troende med huvudet, Kristus (se 2.1.3). Risken med van Kootens resonemang är att det tenderar att låta som panteism vilket är främmande för Nya testamentet.[113]

Dualismen måste inte förstås kosmiskt. Arnold laborerar istället mer med σκιά-σῶμα som kontrast. Ordstudien visade att σκιά kan ha både negativa och positiva konnotationer, två sidor av samma

[110] Kooten 2003, 15–21, 42–45, 78, 108.
[111] Kooten 2003, 89, 148–149; Moo 2008, 223.
[112] Carson och Moo 2005, 519.
[113] Hartman menar att ”fullhet” inte ska tolkas som panteism utan mer att Kristus är den bärande kraften bakom allt skapat och all vishet. Hartman 1985, 47.

mynt (4.5). Han ligger nära denna förståelse. Även om σκιά har negativa konnotationer nedvärderar inte Paulus ritualerna i 2:16 som sådana, utan de verkar ha en ”semi-positive function”. Villfarelsen är istället att koppla bort sig från huvudet, Kristus, och sätta ritualerna i hans ställe och fastna i dessa skuggor. Det som σκιά-σῶμα pekar mot förklaras alltså bäst som tidsåldern, μελλόντων, som kommer med Kristus i kontrast mot den onda värdsliga tidsåldern. Därmed är det för Arnold inte fråga om att skuggan är gammaltestamentliga eskatologiska förhoppningar (den gamla tidsåldern). Skuggan är istället rituella praktiker i Kolossai som i sig är semipositiva men där den samtida filosofin bakom dessa är världslig och har demonisk källa.[114] Arnold påvisar viktiga punkter, primärt gällande det semipositiva i σκιά, men slutsatserna är problematiska. Kontextanalyserna och ordstudierna bekräftade till stor del snarare den eskatologiska aspekten. σκιά-tidsåldern var positiv. Även om σκιά-σῶμα är en uppenbar kontrastering är det ett överdrivet att säga att σκιά-tidsåldern är ond.

DeMaris nedvärderar också σκιά. Fokuset är dock inte kring tidsålder utan platonsk dualism. σῶμα är inte uppfyllelsen av σκιά utan dess skarpa motsats. σκιά är en illusion som dessutom förvränger verkligheten.[115] Hartman håller med DeMaris om att det är en form av platonsk kontrastering och refererar till Ps 144 där människans dagar betraktas som skuggor. Därför kan Paulus i Kol 2:17 referera till det förgängliga. Skuggor är nedsättande. Ändå tycks Hartman hitta något i dessa skuggor som är framåtblickande mot Kristus – de fungerar som ”dunkla förebud”. Ordstudien (4.2.4) bekräftar detta till stor del men den visar också att betoningen än mer är att allting pekar på ”Ljusets Far”, det vill säga Gud själv. Notera att Hartman ändå landar i att filosofin inte var judisk.[116]

Hartmans nyansering är viktig men inte tillräcklig. Dunn medger att själva språket i 2:17 är ytterst platonskt man att det förmodligen är hämtat från hellenistisk judendom uttryckt enligt Filon. Grundläggande för Platons syn på verkligheten var skillnaden mellan himmelskt original och jordisk kopia, den förra är verkligheten, den senare, även i dess fysiska objektivitet, endast en ”skugga” av idén.[117] Dunns utgångspunkt är viktig och ligger mycket närmare förståelsen av σκιά-σῶμα utifrån 4.5 (och i förlängningen även 2.3 och 3.2). Det är på sin höjd språket som liknar platonism, inte innehållet. Vidare betonar Moo att det platonska snarare kontrasterade emot ἐικών än σῶμα.[118] Kontrasten är i någon mening nästan inverterad. I platonsk dualism förstås det ideala som verklighet och det fysiska som illusion. Medan i 2:17 är verkligheten fysisk, Kristi kropp, i egenskap av eskatologisk messiasuppfyllelse som σκιά pekar på.

[114] Arnold 2015, 220–227.
[115] DeMaris 1994, 63.
[116] Hartman 1985, 112.
[117] Dunn 1996, 176.
[118] Moo 2008, 222.

5.3 Sammanfattning

Å ena sidan är σκιά-σῶμα en stark kontrastbild, å andra sidan förstås de bäst intimt sammanbundna. För det första är Garlands argument starkt att σκιά inte kan peka på τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ i någon annan mening än det gammaltestamentligt judiska. För det andra betonar Stettler med flera att filosofin åsyftas negativt men σκιά tycks innefatta en hög grad av positiva konnotationer, inte minst i att den pekar på Kristus. För det tredje är det rimligt att σῶμα primärt ska förstås eskatologiskt framför kosmologiskt och ecklesiologiskt. Även framför fysiologisk förståelse fastän det uppenbarligen är en del av dualismen i att den fysiska aspekten i σκιά-σῶμα är viktig som analogi (se 4.5). För det fjärde är därför Beales, Wrights och framförallt Dunns förhållningssätt det mest rimliga. Det platonska i dualismen ska främst förstås språkligt. Alltså står σκιά-σῶμα inte i överdrivet motsatsförhållande där skuggan förvanskar verkligheten utan snarare tvärtom. Den bör vända blicken från skuggan till kroppen som kastar den och i förlängningen till ljuset. Skuggan följer kroppen (Kristus) och ljuskällan (Gud). Observera att argumentet inte innebär att Paulus använder platonsk filosofisk dualism, utan endast att det finns likheter med det i språket.

6 Slutsatser och vidare forskning

6.1 Slutsatser

Nedan presenteras slutsatserna, först i underfrågorna och sedan i huvudfrågan.

- Vad menar Paulus med σκιά respektive σῶμα i Kol 2:17 i ljuset av filosofin Paulus beskriver i 2:8–23?

För det första betyder σκιά ”skugga” och kan ha både negativa och positiva konnotationer. Ett starkt argument för detta är att Nya testamentet ser skuggor som flyktiga och förgängliga men att de alltjämt pekar på ljuset. Skugga och ljus hör av nödvändighet ihop men i förlängningen är Gud själv det eviga ljuset. För det andra betyder σῶμα ”kropp”. Men det är tydligt i sammanhanget att den fysiologiska förståelsen används som en liknelse och därför bör den förstås som exempelvis ”verklighet” eller ”substans”. För det tredje argumenterar Paulus främst utifrån och emot filosofi som bäst förstås mot gammaltestamentlig judisk bakgrund även om det inte utesluter påverkan från den omgivande grekiska kontexten. Därför förkastas till stor del van Kootens kosmiska slutsatser samt överdriven platonsk förståelse. För Paulus bär σῶμα starka kopplingar till eskatologiskt uppståndelsehopp.

- På vilket sätt kan σκιά och σῶμα som ordpar innefatta mer än gammaltestamentlig eskatologisk dualism?

Kalendertriaden och matreglerna i Kol 2:16 är tydligt gammaltestamentligt och detta förstås därför bäst i eskatologisk mening. Alltså pekar inte σκιά på σῶμα främst i ecklesiologisk, kosmologisk eller fysiologisk mening. Det ligger därför nära till hands utifrån den judisk-kristna världsbilden att det handlar om eskatologiskt löfte- och uppfyllelsemotiv. Men det finns en öppning för filosofisk dualism med σκιά-σῶμα som stark kontrast. Det är dock viktigt att notera att man inte kan särskilja dem utan de förblir varandras nödvändiga motpoler i intim enhet. σκιά-σῶμα är inget överdrivet konfliktförhållande där skuggan förvränger verkligheten. Snarare tvärtom eftersom skuggan följer kroppen och ljuskällan. Dualismen bör alltså vända blicken från skuggan till kroppen som kastar den (Kristus) och i förlängningen till ljuset (Gud).

- Vad syftar uttrycket ἅ på i Kol 2:16–17?

Utifrån den litterära kontexten och ordstudien konstateras att ἅ syftar bredare än bara på de judiska matreglerna och kalenderritualerna. Studierna visar att 2:16–17 är satt i ett större textsammanhang vilket stöder argumentet. Hela sammanhanget rör samma filosofi och ἅ öppnar således upp för att syfta på mer än endast på 2:16 grammatiskt. ἅ betyder därför på svenska ”dessa” eller ”vilket” och

förstås följaktligen bredare än det snävare ”allt detta” som dessutom inte lika tydligt öppnar för förklaring av vad det syftar på.

Paulus argumentation syftar med största sannolikhet på eskatologi. Uttryck från filosofi används dock, exempelvis platonsk skugga-verklighet-dualism. Detta är inte unikt för Nya testamentet då Hebréerbrevet använder liknande språk. Tillvägagångssättet att låta skuggor peka på Kristus verkar vara giltig nytestamentlig argumentation. Observera att slutsatsen inte är att Paulus använder platonsk filosofisk dualism, utan enbart att likheter med det platonska språket existerar. Själva innehållet är eskatologisk dualism. Betyder detta att dörren är stängd för att mer än bara gammaltestamentlig lag, offersystem och profetior kan peka på Kristus? Nej. Wrights tanke om att all vishet pekar på Jesus, Arnolds semipositiva förhållningssätt till σκιά och Hartmans beskrivning att det är ”dunkla förebud” öppnar upp för att även annat (såsom hedniska element) kan peka på Kristus. I detta fall dock som förvrängda skuggor med negativa konnotationer. Inte minst med tanke på att Paulus kan argumentera på det sättet (Apg 17). Att filosofin bygger på annat ”och inte på Kristus” måste alltså inte nödvändigtvis vara ett hinder då Paulus varnar för det negativa och uppmanar till trofasthet till Kristus.

6.2 Vidare forskning

Förslag på vidare forskning är religionsfilosofisk komparativ analys av exempelvis Platons grottliknelse och Kol 2:17. Vad i Platons filosofi bör förkastas och vad kan användas inom ramen för ortodox kristendom för att ha gudfruktigt förhållningssätt till ritualer som pekar på Kristus?

En djupare systematisk analys med hjälp av Beales hänvisning till tempelterminologi hade också kastat ljus på hur ett bibliskt förhållningssätt till skugga-verklighet-dualism kan formuleras. I det heliga finns exempelvis menoraljusstaken (ljuskällan), översteprästen (kroppen) och skådebrödsbordet (skuggan/ritualen). Vidare kan Moseböckerna tala om hur templet var kopian av den himmelska mönsterbild som visades för Mose. Bibeln tycks oberoende av Platon kunna tala om någon form av filosofisk dualism.

Förutsatt att detta är legitimt bibliskt språk skulle man även kunna tillämpa denna dualism på nytestamentlig praktik och ritual. Exempelvis Herrens måltid, dop, bön, lovsång etcetera. En etisk studie skulle kunna kasta ljus på hur kristna idag kan tillämpa Paulus argumentation.

Källförteckning

APOSTLE PAUL: Letter to the Colossians - Biblical Study w/ Professor N.T. Wright. 2018. Youtube. N.T. Wright Online. Online: https://www.youtube.com/watch?v=n30NMfm8whY.

Arnold, Clinton E. 2015. *The Colossian Syncretism: The Interface between Christianity and Folk Belief at Colossae.* Eugene: Wipf & Stock.

Barclay, John M. G. 1997. *Colossians and Philemon*. New Testament Guides. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Beale, G. K. 2007. ”Colossians”. *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament.* Redigerad av G. K. Beale och D. A. Carson. Grand Rapids: BakerAcademic, 841–870.

Beale, G. K. 2019. *Colossians and Philemon*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids: BakerAcademic.

Bruce, F. F. 1984. *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans.

Carson, D. A. och Douglas J. Moo. 2005. *An Introduction to the New Testament*. 2:a utg. Grand Rapids: Zondervan

Danker, William (red). 2000. *A Greek Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature.* 3:e utg. Chicago: University of Chicago Press.

DeMaris, Richard E. 1994. *The Colossian Controversy: Wisdom in Dispute at Colossae*. Sheffield: JSOT Press.

Dunn, James G. 1995. ”The Colossian Philosophy: A Confident Jewish Apologia”. *Biblica* 76, 153–181.

Dunn, James G. 1996. *The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Commentary on the Greek Text.* New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans.

Evans, Craig A. 1982. ”The Colossian Mystics”. *Biblica* 63, 188–205.

Garland, David E. 1998. *Colossians and Philemon*. The NIV Application Commentary: From Biblical text … To Contemporary Life. Grand Rapids: Zondervan.

Giem, Paul. 1981. ”Sabbatōn in Col 2:16”. *Andrews University Seminary Studies* 19, 195–210.

Gunther, John J. 1973. *St. Paul's Opponents and Their Background*. Leiden: Brill.

Hartman, Lars. 1985. *Kolosserbrevet*. Kommentarer till Nya testamentet 12. Uppsala: EFS-förlaget.

Hooker, Morna D. 1973. ”Were there False Teachers in Colossae?”. *Christ and Spirit in the New Testament: Studies in Honour of Charles Francis Digby Moule.* Redigerad av Barnabas Lindars och Stephen S. Smalley. Cambridge: University Press, 315–331.

Horst, Pieter W. van der. 1992. ”Shadow”. *The Anchor Bible Dictionary* 5. Redigerad av David Noel Freedman. New York: Doubleday, 1148–1150.

Kooten, George H. van. 2003. *Cosmic Christology in Paul and the Pauline School: Colossians and Ephesians in the Context of Graeco-Roman Cosmology, with a New Synopsis of the Greek Texts*. E-bok. Tübingen: Mohr Siebeck.

Kreitzer, Larry J. 1993. ”Body”. *Dictionary of Paul and his Letters.* Redigerad av Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin och Daniel G. Reid. Downers Grove: InterVarsity Press, 71–76.

Martin, Troy. 2008. “But Let Everyone Discern the Body of Christ (Colossians 2:17)”. *JBL* 114, 249–255.

Moo, Douglas J. 2008. *The Letters to the Colossians and to Philemon*. The Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans.

Reid, Daniel G. 1993. ”Elements/Elemental Spirits of the World”. *Dictionary of Paul and his Letters.* Redigerad av Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin och Daniel G. Reid. Downers Grove: InterVarsity Press, 229–233.

Schreiner, Thomas R. 2011. *Interpreting the Pauline Epistles.* 2:a utg. Grand Rapids: BakerAcademic.

Schulz, Siegfried. 1971. ”σκιά, ἀποσκίασμα, ἐπισκιάζω”. *TDNT* 7. Redigerad av Gerhard Kittel och Gerhard Friedrich. Översatt av Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 394–400.

Schweizer, Eduard. 1971. ”σῶμα, σωματικός, σύσσωμος”. *TDNT* 7. Redigerad av Gerhard Kittel och Gerhard Friedrich. Översatt av Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1024–1094.

Schweizer, Eduard. 1992. ”Body”. *The Anchor Bible Dictionary* 1. Redigerad av David Noel Freedman. New York: Doubleday, 767–772.

Silva, Moises (red). 2014. *NIDNTTE* 4. 5 vol. 2:a utg. Grand Rapids: Zondervan.

Stettler, Christian. 2005. ”The Opponents at Colossae”. *Paul and His Opponents.* Redigerad av Stanley E. Porter. Pauline Studies 2. Leiden: Brill, 167–200.

Tellbe, Mikael. 2002. *Med framtiden i ryggen: en guide till Paulus brev och budskap.* Örebro: Libris.

Wright, N. T. 1986. *The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon: An Introduction and Commentary*. Tyndale New Testament Commentaries. Leicester: Inter-Varsity Press.